

הרב ישעיהו שטיינברגר

הערות על קטעים אחדים בספר "פשוטו של מקרא"

ככלל, הספר מהווה פריצת דרך במחקר תחום היחסים בין התורה שבכתב והתורה שבעל פה. ואין מדובר כאן במחקר אקדמי גרידא, אלא במחקר שללא ספק עומד בכבוד בסטנדרטים האקדמיים המקובלים. אך מעבר לכך, הוא מחקר של תלמיד חכם מובהק המאמין באמונה שלמה, כמתבטא כמעט בכל שורה שבספר, בתורה מן השמים.

לכן, ללא ספק, הספר ראוי להתקבל לא רק כטקסט חובה בכל מכללה העוסקת בדיסציפלינה של תולדות ההלכה ואף של לימודי המקרא, אלא גם כספר יסוד במדף הספרים של כל בן תורה המבקש להרחיב אופקיו בסוגיות העמוקות הנידונות בו. אגב, לבי אומר לי שבגלל צימצום המוחין שירד לעולם בדורנו, הן בקרב העוסקים בתחומי המקרא וההלכה באקדמיה והן, למרבה הצער, בעולם הישיבות - הספר הזה עלול, דווקא משום מעלותיו הייחודיות, להידחות על ידי שתי המערכות גם יחד. בראשונה, האקדמית - בגלל חוסר התייחסות מספקת מצד המחבר למכלול הספרות המדעית-האפיקורסית בתחום, ואולי גם בגלל שמי שכותב כמאמין נחשב כמטיף וכמתלהם; ובשנייה - מפני שהמחבר הוא גם דוקטור (רח"ל...), משתמש בלע"ז יותר מדי וגם נוגע בנושאים שמשום מה אינם נידונים בישיבות.

אף על פי כן, עדיין קיים חלק (קצת דומם וקצת זניח מבחינת השפעתו) בשני הציבורים ששמחים לקבל את האמת ממי שאמרה. אלו, במיוחד בקרב הלומדים והמלמדים במערכות התורניות שנוקטים לנושאים הנידונים בספר, יפיקו ממנו תועלת מרובה - הן מבחינת החומר והן מבחינת הגישות שהוא מציג. כמכיר וכמוקיר את המחבר הדגול, קטונתי מלהעריך/מלבקר את מכלול ההיקף של "פשוטו של מקרא" על ב' חלקיו. אולם מחמת חיבת הקודש ומפני שהתבקשתי ע"י המערכת, אציג אי אלו הערות שעלו תוך קריאה, או ביתר דיוק - לימוד בחיבור הנפלא הזה.

בעמ' 33 בחלק א (ח"א)

מביא הרב יהודה קופרמן שליט"א (רי"ק) מחלוקת בין בעל ה"כתב והקבלה" והרנ"ו בעניין "משנה תורה" שבפרשת המלך. לדעתו הפירוש של הרנ"ו (שהכוונה

ב"משנה" לפירוש ותושבע"פ של ספר דברים, שכאן באופן מיוחד וחריג, רשאים לכתוב כדי שהמלך יקרא בפנים) נדחה ע"י ה"כתב והקבלה" מפני שאין הכרח כאן לחידוש שפשוטו של מקרא מפקיע מהדין המקובל. אין לפשט סמכות להוציא מהלכה מפורשת. כאן, כיוון שיש הלכה שדברים שבע"פ אי"א לכתוב (גיטין ס, ע"א), ואין הפשט במילה "משנה" (שבביטוי "משנה תורה" במקרא) מחוייב כרנ"ו, לכן דבריו נפסלים. משמע מהמחבר שאם זה היה הפשט המסתבר, בעל הכו"ק היה מסכים לרנ"ו.

לענ"ד אין ניסוח הכלל, כהצגת הגהמ"ח, מוכרח מהדברים. יתכן שגם אם לא היה פירוש מסתבר אלטרנטיבי, היה בעל הכו"ק שולל את רנ"ו. זאת, מפני שאין כוח לפשוטו של מקרא לחדש מצווה והלכה נגד המסורה אף פעם. רנ"ו מחדש שלמלך אין איסור במקרה זה לכתוב תושבע"פ ובמסורה לא מצינו חריג כזה לאיסור האמור. ובאמת רי"ק עצמו, בעמ' 39 ו-40 מדגיש שרק בעניין המעשה או האגדה יש סמכות לפשוטו של מקרא ולא בענייני הלכה למעשה.

באותו עניין בעמ' 34

הגהמ"ח משתמש בביטוי "הפה שאסר" ומציין גם במפורש שיש איסור כתיבה של תושבע"פ. ואכן כן משמע גם מהכו"ק וגם מרנ"ו הנ"ל. אלא שלגופו של עניין בכלל לא ברור אם באיסור עסקינן. והרי לן לשון הרמב"ם בהקדמה ל"יד החזקה": "ומימות משה... ועד רבנו הקדוש לא חיברו חיבור שמלמדים אותו ברבים בתושבע"פ, אלא בכל דור ודור ראש בית דין וכו' כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים, וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כוחו מביאור התורה ומהלכותיה" וכו'. מפורש, אפוא, שאין איסור של כתיבת תושבע"פ אלא רק הוראה ולימוד לאחרים באמצעות הכתב (הפצת שיעורים בספרים וקונטרסים, למשל). כיוון שהמלך קרא לעצמו ולא לימד לזולתו - אין כאן שום בעיה בכתיבת פירוש ספר דברים לדידו.

דברי הכו"ק והרנ"ו (וגם דברי הגהמ"ח בעקבותיהם) נכונים רק לשיטת רש"י (בגיטין ס, ע"א ד"ה והא לא ניתן), שהסתמך על דברי ר' ישמעאל (שם, בעמ' ב): "אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות". והיינו שיש איסור כללי לכתוב תושבע"פ, אפילו לעצמו. ולכן גם ההיתר מטעם "עת לעשות" מתפרש לרש"י כעקירת דבר מהתורה (דוק בסוף לשון רש"י בעמ' א, שם, בד"ה עת "לשעה הצריכה").

מטעם זה לפירש"י בעניין "מגילת סתרים" שהיו כותבים לפני ההיתר, עברו על איסור ולכן, מפני הבושה, הסתירו את המגילות הכתובות. (ר' היטב פרש"י בשבת

ו, ע"ב ובב"מ צב, ע"א בפירוש "מגילת סתרים". אמנם לפי הרמב"ם (בהקדמה הנ"ל) ברור שמגילת סתרים היא כינוי לכל מה שרשמו החכמים לעצמם שלא על מנת ללמד ולפרסם. ובאמת שלפי הר"מ, לא באיסורים ממש עסקינו, גם כשבאים לכתוב את המשנה וללמדה לציבור בימי רבי. לפיכך לא נזכר (ר' בהמשך שם) היתר של "עת לעשות" ועניין עקירת דבר מהתורה אלא רק הסבר מדוע ההוראה שלא לפרסם תושבע"פ בכתב השתנתה. והיינו שגם קודם לא היה איסור אלא העדפה גרידא אין להעביר לדורות את התורה - תושבע"פ בעל פה ותושב"כ בכתב, ואכמ"ל.

עמ' 38 הערה 5

רי"ק מציין שהרמב"ם למעשה אינו "פוסק" אלא מבהיר את דעת חז"ל. ואמנם, הגם שכן משמע קצת מהתשובה המצוטטת שם, תמיהני מה נאמר במקום שיש דעות שונות והרמב"ם הכריע ביניהם: וגם אם נאמר שהכל הולך בהתאם לכללים כמי ואיך לפסוק במחלוקות, וכפי שהורונו חז"ל עצמם, מה נעשה במקום שאין כלל ברור או במקום שנחלקו הבבלי והירושלמי, הרי על זה אין הוראה מתוך חז"ל עצמם כיצד להכריע? ועוד קשה, כיצד יש לפסוק במחלוקות בין הגאונים, המאוחרים לחז"ל? כלומר, אין זו פסיקה של הרמב"ם כמו פסיקה של האחרונים? והראב"ד עצמו מחדד בעיה זו (בהשגתו הידועה בסוף ההקדמה): "ועוד כי יש דברים שהגאונים חולקים זה על זה והמחבר בירר דברי האחד" וכו'.

עמ' 68 בהסבר הרמב"ם, חובל ומזיק ז, ט

לכאורה חובל דומה לעד זומם כמובאר בכתובות לב, ע"ב להדיא. ובעד זומם לא שייכת הסברה שכתב הגהמ"ח כאן.

גם עצם הסברה שחידש, שבחובל התשלומים הם כחיסור אבר, צ"ע: שהרי כאן אין זה לוקה ואינו משלם, אלא ההיפך - משלם ואינו לוקה. ועכצ"ל שכאן יש דין מסויים שהתשלומים, יהיו גידרם אשר יהיו, פוטרים מהמלקות. וכן מטין דברי הגרי"ח (בחידושו בסטנסיל על כתובות, שם) שיש דין כללי "משום רישעה אחת אתה מחייבו ולא משום שתיים" ושונה דין זה מ"קים ליה בדרבה מיניה" הכללי. ומעתה, גם אם נחשיב ממון של אבר כתשלום רגיל, עדיין נאמר שרק משום רישעה - חיוב אחד אפשר לחייבו, ובמקרה דין חידשה תורה תשלום ולא מלקות.

ואולי ניתן ליישב דברי הגהמ"ח, שכוונתו להסביר הא גופא שבחובל התורה חידשה תשלומין ולא מלקות והוא משום שזה גדר של הפסד אבר (וכשיטתו בריש הלכות חובל ומזיק), ונצטרך להוסיף שגם בעדים זוממים גדר מחודש יש לתשלומים

דידהו, (כנודע מהמפרשים בב"ק ד, ע"ב ומכות ב, ע"ב שהאריכו לפלפל בזה), שלכן גם שם ריבתה התורה תשלומים דווקא. (ועיין ברע"ב על המשנה בב"ק פז, ע"א בעניין יוהכ"פ, ואכמ"ל).

שם, בהגדרת תשלומי ממון עונש

הגהמ"ח הביא ממרחק לחמו, מספר החינוך, שתשלומי חבלה הם עונש, בשעה שהדבר מפורש ברמב"ם שם (והלא ברמב"ם עסקינן) בהלכות חובל פרק ה הלכה ט: "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו. שהמזיק ממון חבירו כיוון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו. אבל חבל בחבירו אע"פ שנתן לו כל הי' דברים אין מתכפר לו" וכ"ו. (וכעין זה ברמב"ם ריש הלכות תשובה, ודוק). הרי שיש נידון מפורש של "כפרה", שהוא ודאי עניין של עונש ולא של פיצוי ממוני גרידא. ואדרבה מהרמב"ם משמע שגם נזקי ממון הם עונשין. וכן משמע מלשון התוספות (בב"ק ב, ע"א ד"ה ולא ובמכילתא שהביא וכן בתוד"ה עדים בד"ה שני) שדיבר על "עונשין מן הדין" גם בנזקי בור. (אמנם ילי"פ ולדחות שבור וכן עו"ז אינם תשלומים רגילים משא"כ בשאר נז"מ. עיין רשב"א שבור חידוש הוא, ואכמ"ל).

עמ' 69 נזק בחובל לרמב"ם חו"מ ה, ו הוא קנס

ראה מגיד משנה שכבר תמה בזה מראיות בגמרא. והאריכו בזה האור שמח על הרמב"ם כאן והקהילות יעקב על כתובות לב, ע"ב.

בשער הפרק למדור א פרק 5

כתב רי"ק שחכמינו נחלקו (בזבחים קטו, ע"ב) אם התורה כולה ניתנה בעל פה מסיני - רע"ק; או רק כלליה - רי"ש. לא ירדתי לסוף דעת הגהמ"ח בזה: דמנלן שזה היה בעל פה, אולי לשיטת רע"ק הכל ניתן כבר בסיני בכתב ובעל פה? ורק לרי"ש, שכללים בלבד ניתנו בסיני מוכח שזה היה עדיין בעל פה בלבד. ואליבא דרי"ש נחלקו (בגיטין ס, ע"א) אם ה"פרטים" שניתנו באהל מועד הם מגילות מגילות או רק תושבע"פ שהפכה להיות תורה חתומה בסוף מ' שנה?

ועל כל פנים היה צריך הגהמ"ח להוכיח שהמחלוקת בגיטין היא גם אליבא דרע"ק, שכנראה הלכה כמותו. אבל מעצם דברי רע"ק, לא מוכח שרק תושבע"פ נאמרה בסיני. גם מה שכתב, ש"כל תושבע"פ" הייתה אצל משה לכל המאוחר בשנה השנייה, לא ברור: אולי למאן דאמר מגילות ניתנה, היינו התורה שבכתב עם התושבע"פ?

ונמצא שרק בסוף נודעה למשה אף התושבע"פ, והיינו "פרטות באהל מועד" לרי"ש, שמסירת הפרטים תושב"כ עם התושבע"פ היווה תהליך מתמשך של מ' שנה. ואולי כוונת הגהמ"ח היא שמפני שהדיבור לא התייחד עם משה במשך ל"ח שנים שהיו נזופים, א"כ נגמרו כל הדיבורים של הפרטים בשנה שנייה - והיינו כל התושבע"פ לכל הפחות.

עמ' 92 מסירת התורה לעם

ברמב"ם, בהקדמה לפירושו למשנה (הנקראת, בטעות, "הקדמה לזרעים"), מביא את הברייתא (עירובין נד, ע"ב) "כיצד סדר משנה" ומשמע לפי פירושו שמיד מעביר לעם את כל מה ששמע מה'.

עמ' 98 מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא

יש נפקא מינות בין דבר מפורש למה שבא בק"ו, למשל:
א. לעניין חובת תוכחה, שאינה אלא בדבר המפורש בתורה ולא בדבר הבא מדרשה וכיו"ב. ראה ביצה ל, ע"ב ושו"ע אורח חיים תר"מ אות ב ובביאור הלכה שם.
ב. לעניין אדם גדול, שאם אינו יודע אם מסכים לק"ו, אין זה פירכא עליו מה שאין כן אם אינו יודע פסוק. מוכח מגיטין ו, ע"ב במקרה של ר' אביתר. (אמנם לגבי ק"ו שהיא סברה גמורה מזבח שם איפכא).
ג. דבר הכתוב בקרא ישנו בכל בחינות האותיות של תורה לעניין שהוא מ"שמותיו של הקב"ה" (ברמב"ן בהקדמתו לחומש) ובכל בחינות הפרד"ס.

עמ' 114 בדברי הגר"א

לעני"ד ניתן לפרש את הגר"א בדרך שונה, והיא שאמנם בדברים זהו ניסוח של מרע"ה אלא שכיוון בדיוק לדעת עליון בניסוחו. כלומר, שונה הוא מישיעה ושאר נביאים מפני שהם מתנבאים באספקלריה שאינה מאירה. לכן, כפי הסבר הרמב"ם (בפרק ז משמונה פרקים), אין דבריהם משקפים בדיוק מוחלט את עומק כוונת ה' מפני המידות הלא מתוקנות שבהם. אבל מרע"ה, שתיקן את כל המידות עד כמה שזה שייך בבשר ודם, מצליח לכוון לרצון ה' באופן מוחלט כי אין מסך ומחיצה שלא קרע משה, רבן של כל הנביאים. נמצא שהחזיון מהשמים והפירוש הוא של משה, ואעפ"כ זה מכוון לחלוטין לכוונת ה'.

ומעיקר דברי הגר"א, במיוחד לפי פרשנות רי"ק, מוכח דלא כהרמב"ן בהקדמתו לחומש. שהרמב"ן הדגיש שמשוה כותב "מספר קדמון" ומעתיק כברוך בן נריה מפיו של ירמיה. ואין להבדיל, לרמב"ן, בין ספר דברים לשאר, שהרי הדמיון לברוך בן נריה מודגש (בבבא בתרא טו, ע"א) דווקא בנידון ח' פסוקים המסיימים את ספר דברים (ועיין להלן ב"פשוטו של מקרא" בהע' 135 שבעמ' 127). אמנם מעצם דברי הגמרא (שם) יש ראייה לפרשנות הגהמ"ח לגר"א. שהרי מפורש שהי' מכתוב למשה גם את ספר דברים והיינו כרי"ק שגם לפי הגר"א קיימת הכתבה כזו, ודוק.

עמ' 116 הסיבה לכתיבת משנה תורה

נראה ליישב פשוט על פי הקדמת הרמב"ן לדברים, שמשנה תורה נועדה לזרז את באי הארץ.

עמ' 123 הפיזמון "יגדל" לרמב"ם

במחכ"ת הגהמ"ח, הציטוט הוא מ"יגדל" ולא מכתבי הרמב"ם. ואין פזמון זה מתייחס לרמב"ם ולפעמים אף אינו משקף את י"ג יסודות האמונה של הנשר הגדול המופיעים בהקדמתו לפרק חלק. (קשה מאוד, למשל, למצוא קשר בין הכתוב ב"יגדל" לבין העיקר החמישי). אכן, במקרה שלפנינו מתאימים דברי בעל הפזמון לסדר הרמב"ם שהקדים את היסוד השביעי ליסוד השמיני שם.